

### "Alles Lügen!": multiethnische Forschung im Südwesten von Burkina Faso

Oberhofer, Michaela

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:  
GIGA German Institute of Global and Area Studies

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Oberhofer, M. (2004). "Alles Lügen!": multiethnische Forschung im Südwesten von Burkina Faso. *Afrika Spectrum*, 39(3), 405-426. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-107545>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

## **„Alles Lügen!“**

### Multiethnische Forschung im Südwesten von Burkina Faso

Michaela Oberhofer

#### **Zusammenfassung**

Ausgangspunkt des Artikels ist die spezifische Forschungssituation im Südwesten von Burkina Faso, die ethnisch und sprachlich äußerst heterogen (Jãana, Phuo und Lobi) ist. Dieser Artikel zeigt auf, welche methodischen und empirischen Implikationen ein multiethnischer Forschungsansatz mit sich bringt. Die Forschungspraxis in multiethnischen Feldern ist durch einen latenten „ethnic bias“ geprägt, der z.B. durch die Wahl des Wohnortes entsteht. Einer Herangehensweise, die nicht nur die Perspektive einer ethnischen Gruppe berücksichtigen will, sind also tendenziell methodische Grenzen gesetzt. Den Erkenntnisgewinn eines multiethnischen Ansatzes versuche ich anhand von empirischen Ergebnissen aus meiner Forschung aufzuzeigen.

Durch den Vergleich von Fremd- und Selbstwahrnehmung der Phuo wird deutlich, wie verschieden, komplementär, aber auch konträr die emischen Perspektiven und Versionen über das Zusammenleben sind, je nachdem, wessen Blickwinkel eingenommen wird. Anhand von drei Beispielen – den rituellen Arrangements im Bodenrecht, dem Initiationskult Dyoro und einem Kulturverein – werden die Strategien deutlich, mit denen die Phuo sich ihre eigene Identität bewusst machen und von anderen abgrenzen. Eine neue Qualität der Aushandlungs- und Grenzziehungsprozesse stellt die Verschriftlichung angeblich historisch und sozial feststehender Zustände dar, für die Staat, Ethnologin und Kulturverein gleichermaßen genutzt werden.

#### **Schlüsselwörter**

*Burkina Faso, Landbevölkerung, Traditionelle Kultur, Identität, Ethnizität, Interethnische Beziehungen, Landrechte, Forschungsmethoden, Multiethnischer Ansatz*

**A**lles Lügen!“ war der Kommentar in einem Gruppeninterview zum Initiationskult Dyoro, der im Südwesten von Burkina Faso verbreitet ist. Den Gesprächspartnern aus der ethnischen Gruppe der Phuo missfiel, dass sie bisher in der Literatur über den multiethnischen Initiationskult als Nebenakteure und nicht als Hauptakteure dargestellt wurden. Ich, die anwesende Ethnologin, sollte dies ändern. Mit ähnlichen Erwartungen dürften

wohl viele Ethnologen bereits konfrontiert gewesen sein. Thema dieses Artikels sind methodische Probleme, die sich aus der spezifischen Forschungssituation in einem multiethnischen Untersuchungsgebiet ergeben. Ich versuche, durch die Gegenüberstellung von Fremdzuschreibung, Selbstbild und konkretem Handeln der einzelnen Akteure eine neue Perspektive auf die interethnischen Beziehungen im Untersuchungsgebiet zu eröffnen.

Der Südwesten von Burkina Faso ist seit spätestens dem 18. Jahrhundert von Vertretern zahlreicher Sprachgruppen besiedelt, darunter Phuo, Jāana und Lobi. Die lokale Bevölkerung ist bis heute sprachlich und ethnisch äußerst heterogen. Auf Basis geteilter Migrations- und Siedlungserfahrungen sind die Menschen dennoch vielfach auch über ethnische Grenzen hinweg vernetzt, sei es in Form von interethnischen Scherzbeziehungen, Ehen, Freundschaften oder in regional verbreiteten Kulturen. Zahlreiche Verwandtschaftsgruppen haben heterogene Ursprünge und erinnern an ihre Herkunft aus anderen ethnischen Gruppen – ein Hinweis auf die Dynamik der Mobilität in dieser Region.

Im ersten Teil des Artikels diskutiere ich kurz am Beispiel von Lokalität und Kommunikation die methodischen Grenzen eines multiethnischen Ansatzes. Verglichen mit uniethnischen Studien ermöglicht eine multiethnische Herangehensweise jedoch auch, unterschiedliche Perspektiven in der Selbst- und Fremdwahrnehmung mit einzubeziehen. Dies werde ich im zweiten Teil anhand meiner empirischen Ergebnisse zeigen. Obwohl der Ausgangspunkt der Forschung<sup>1</sup> die Jāana und ihre Beziehungen zu ihren Nachbarn waren, stelle ich hier als Gegenstück und Erweiterung zur Jāana-Perspektive eine andere ethnische Gruppe, die Phuo, in den Mittelpunkt der Betrachtung. Anhand von drei Beispielen – dem Initiationskult Dyoro, den rituellen Arrangements im Bodenrecht und einem Kulturverein – werden die Strategien deutlich, mit denen sich Mitglieder dieser kleinen ethnischen Gruppe ihrer spezifischen sozialen und ethnischen Identität vergewissern und von anderen (Jāana und Lobi) abgrenzen. Eines der Mittel bestand darin, die anwesende Ethnologin in diese Aushandlungs- und Grenzziehungsprozesse mit einzubeziehen.

---

1 Die Hauptforschung für meine Dissertation fand von August 2000 bis Juli 2001 und im März 2002 statt. Ermöglicht wurden mir die Aufenthalte im Rahmen des Projekts „Landnahme: Rauman eignung und lokale Identität im Südwesten Burkina Fasos“ des Sonderforschungsbereich 268 „Kulturentwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum Westafrikanische Savanne“ an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Für die Unterstützung danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Graduiertenförderung des Landes Rheinland-Pfalz der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Mein Dank gilt zudem allen, die mir mit wertvollen Kommentaren weiterhalfen.

## Ethnische Grenzen – Grenzen interethnischer Forschung?

In der Literatur zu Ethnizität und interethnischen Beziehungen stehen sich konstruktivistische und essentialistische Ansätze gegenüber.<sup>2</sup> Ein kritischer Umgang mit der Untersuchungseinheit Ethnie ist allen gemein. Es wird nach emischen und etischen Modellen gesucht, wie eine solche Einheit zu definieren bzw. mit welchen Inhalten sie zu füllen sei. Obwohl die Rolle von Ethnologen bei der Konstruktion von ethnischen Gruppen ebenso wie die Rolle von Kolonialbeamten und Missionaren thematisiert wurde,<sup>3</sup> ist der Methodik in der Ethnizitätsforschung bzw. der Forschung über interethnische Beziehungen meines Erachtens bisher nur wenig Beachtung geschenkt worden.

Das ist umso bemerkenswerter, als spätestens seit Fredrik Barths Einleitung in „*Ethnic Groups and Boundaries*“ (1969) weniger die Frage nach den objektiven z.B. kulturellen Merkmalen einer ethnischen Gruppe von Belang ist. Stattdessen rückten ethnische Grenzziehungsprozesse, die Dichotomisierung zwischen „Wir“ und den „Anderen“, die interethnische Interaktionssituation und Selbst- sowie Fremdzuschreibung in den Vordergrund. Im Handbuch für Ethnologie formulieren Erwin Orywal und Katharina Hackstein in ihrem Artikel über Ethnizität deshalb die Forderung, eine holistische Sichtweise einzunehmen und die „bestehenden oppositionellen Identitäten“ einzubeziehen, was den Vorteil hat, „dass erst durch die Einbeziehung auch der fremdzugeschriebenen Grenzkriterien Aussagen über die Durchlässigkeit oder Rigidität der ethnischen Grenzen möglich werden, und damit weitergehende Aussagen über die Qualität der Intergruppenbeziehungen“ (1993:600). Jedoch leiten die Autoren daraus keine methodischen Forderungen ab.

Nur wenige Autoren setzen sich mit der praktischen Seite einer multiethnischen Forschung auseinander. Günther Schlee hebt gegenüber Ethnographien nur einer ethnischen Gruppe die Vorteile eines interethnischen Ansatzes hervor, die insbesondere in dem Zwang, „nach Vergleichbarem Ausschau zu halten“ (2002<sup>2</sup>:143), bestehen, geht aber nur sporadisch auf Problemfelder wie Sprache, Vertrauensserwerb oder Sicherheit des Forschenden ein, die sich für ihn aus der Situation einer mobilen Forschung bei mehreren ostafrikanischen Nomadengruppen ergeben (bzw. nicht ergeben).

Anhand von Lokalität und Kommunikation zeige ich hier kurz, was es methodisch bedeutet, eine Feldforschung in einem multiethnischen Kontext zu realisieren. In keiner Feldforschung wird es den optimalen, neutralen

---

2 Einen guten Überblick insbesondere über die anglophone Ethnizitätsforschung in Afrika bietet Lentz (1995).

3 Beispiele sind die wissenschaftliche Kategorisierung der Bambara in Westafrika (Bazin 1985), die koloniale Erfindung der Ethnie Bété in der Elfenbeinküste (Dozon 1985) oder die Abgrenzung der Sprache Thonga durch Missionare im südöstlichen Afrika (Harries 1988).

Wohnort für den Forscher geben. Die Wohnviertel in den multiethnischen Dörfern des Forschungsgebiets sind ethnisch homogen. Die Wahl meines Wohnorts bedeutete – zusätzlich zu anderen mit der Familie verbundenen sozialen Zuschreibungen – immer auch die Gefahr, dass die Bewohner des gesamten Ortes mich nur einer bestimmten ethnischen Gruppe zuordnen. Im Hauptuntersuchungsort waren dies die Jāana. Diesen „ethnic bias“ versuchte ich während meines Aufenthalts zu überwinden, indem ich am Alltagsleben möglichst aller in einem Ort ansässigen Gruppen teilnahm. Zudem wohnte ich in zwei von drei Vergleichsdörfern jeweils im Viertel einer anderen ethnischen Gruppe. Andere Forscher umgehen die mit dem Hin- und Herwechseln zwischen den ethnischen Gruppen verbundenen Spannungen, indem sie wie der schwedische Anthropologe Sten Hagberg (1998) für seine Forschung über die Beziehungen zwischen Bauern (Karaboro) und Viehhaltern (Fulbe) in Burkina Faso immer nur eine der ethnischen Gruppe in einem Dorf herausgreifen und die jeweils andere Gruppe in einem anderen Ort befragen. Indirekt begründet er diese Entscheidung mit den konfliktreichen, teils gewaltsamen Beziehungen zwischen diesen beiden Gruppen. Mir war dagegen wichtig, dass ich die Perspektive von Vertretern möglichst aller in einem Ort ansässigen sozialen und ethnischen Gruppen erhalte.

Der Südwesten von Burkina Faso ist wie zahlreiche andere Regionen Afrikas durch seine Sprachenvielfalt gekennzeichnet. Im Laufe der Forschung führte ich Gespräche mit Sprechern acht verschiedener Muttersprachen. Wünschenswert wäre, alle Sprachen zu beherrschen. Ich erlernte „nur“ eine davon (Jāane), die zwar oft als Verkehrssprache fungiert, musste aber für Gespräche mit Sprechern der anderen Muttersprachen auf Übersetzer zurückgreifen und konnte damit auch die Alltagsgespräche in den mir fremden Sprachen nicht verstehen. Günther Schlee geht in seinem Artikel (2002<sup>4</sup>) ebenfalls auf die Sprachenvielfalt ein, mit der er bei seiner interethnischen Forschung konfrontiert ist. Für seine Forschung ist von Vorteil, dass er seit langem in Ostafrika arbeitet, eine Kenianerin zur Frau hat und somit mit den Jahren die meisten der dort verbreiteten Sprachen gelernt hat. Dem Erwerb der erforderlichen Sprachkompetenz sind aber oft zeitliche und logistische Grenzen gesetzt.<sup>4</sup>

Diese Beispiele zeigen, dass in der Forschungspraxis ein latenter „ethnic bias“, der z.B. mit Lokalität und Kommunikationsform vorgegeben ist, trotz

---

4 Zur Problematik, in einem mehrsprachigen Kontext zu forschen, vgl. in diesem Sammelband Doevenspeck und Rösenthaller. Der ethnische, sprachliche und familiäre Hintergrund des Assistenten spielte insbesondere dann eine Rolle, wenn Rösenthaller Gespräche in einem Ort führte, in dem mehreren ethnische Gruppen leben und miteinander konkurrieren.

guter Vorsätze nicht ganz zu vermeiden ist. Der interethnische Ansatz kann aber in anderer Hinsicht, wie ich im Folgenden zeige, eine Erweiterung oder Öffnung gegenüber bestimmten Forschungsfragen darstellen, die bei der Konzentration auf nur eine ethnische Gruppe verschlossen bleiben. Der nun folgende zweite Teil des Artikels handelt davon, mit welchen Mitteln – inklusive einer Ethnologin – sich einige Phuo-Akteure ihrer eigenen Identität in Abgrenzung zu anderen verwandtschaftlichen und ethnischen Gruppen vergewissern.

## Eine Fremdzuschreibung – „die Phuo als Fremde und Hexer“

Zunächst steht die Art der Beziehungen zwischen Vertretern der Jāana<sup>5</sup> einerseits und der Phuo<sup>6</sup> andererseits im Vordergrund. Den Großteil meiner Forschung führte ich in einem etwa 1.200 Personen zählenden Ort namens Ouan durch.<sup>7</sup> Die heterogene Bevölkerung setzt sich aus einer Jāana-Mehrheit und einer Phuo-Minderheit zusammen, die in jeweils ethnisch homogenen Vierteln wohnen. Beide Gruppen sind segmentär organisiert, wobei die Jāana eine doppelte unilineare Filiation mit Matrilineages haben, während die Phuo patrilinear sind. Obwohl es in beiden Gruppen Verwandtschaftsgruppen mit fremden Ursprüngen (z.B. Bobo, Lobi) gibt, fanden Klankonversionen oder Adoptionen zwischen Jāana und Phuo nicht statt. In den 1930er Jahren ließen sich einige Phuo-Familien mit Hilfe der Kolonialmacht in dem von Jāana gegründeten Ort Ouan nieder. In den Augen der Jāana sind ihre Phuo-Nachbarn Fremde („ela“), weil jene keine eigenen Dörfer und Felder hätten und sich den Jāana-Erstsiedlern – ähnlich wie Ibissee auf dem Rücken von Rindern – angeschlossen hätten. Das Bild „sa nyu ko a wo“ „sie sind auf unserem Kopf“ wird dafür verwendet. Manche bezeichnen die Phuo gar als „Kolonisten“, die versuchten, ihre Mitmenschen zu dominieren. Die Bezeichnung für die Phuo im Jāane ist „Məməna“, was mit „sie sind links/linkisch“ übersetzt werden kann und eine pejorative Konnotation besitzt. Einige Jāana interpretieren den Begriff dahingehend, dass die Phuo bei der Ankunft auf dem Boden der Jāana aus Vorsicht und Angst gesondert („links“) angesiedelt wur-

---

5 Die Jāana (Singular Jāanu) und ihre Sprache Jāane werden in der Amtssprache Französisch meist Dyan oder Dian genannt. Meinen Schätzungen zufolge dürfte ihre Anzahl bei etwa 15.000 Personen liegen.

6 Die Phuo (Singular Phuu) oder Pwo sind seit der Kolonialzeit unter der Fremdbezeichnung Pougouli bekannt. Obwohl das Phue ebenso wie das Jāane eine Gur-Sprache ist, können sich Phue- und Jāane-Sprecher untereinander nicht verstehen.

7 Zur Siedlungsgeschichte und den interethnischen Beziehungen in Ouan (Provinz Bougouriba, Département Bondigui) siehe Oberhofer (2001).

den, andere sehen damit die Andersartigkeit und Fremdheit der Phuo („sie sind linkisch“) beschrieben.<sup>8</sup>

Diese Stereotype verweisen auf lokale Diskurse über Autochthonie und Fremdheit. Mit der bereits von anderen Autoren beschriebenen Betonung auf „indigenoussness“ (Cohen/Middleton 1970) und der Grenzziehung zwischen „firstcomer“ und „latecomer“ (Kopytoff 1987) versuchen die Akteure, sich in einer hierarchischen Autoritätsbeziehung zueinander zu positionieren. Die Jāana sehen sich selbst als erste Siedler und Ortsgründer in dem Gebiet westlich von Diébougou, dem Hauptort („chef-lieu“) der Provinz Bougouriba. Aus diesem Recht des Ersten wird die rituelle Autorität über die Erdgottheit auf dem dazugehörigen Erdschreingebiet abgeleitet. Dies impliziert, dass alle später hinzugekommenen Siedler für den spirituellen und materiellen Zugang zum Boden von den bereits dort lebenden Bewohnern abhängig sind. Die Opfer für Fruchtbarkeit, Regen und Gesundheit führt der Erdherr, idealerweise ein Mitglied der Erstsiedler-Lineage, mit seinen Helfern am Erdschrein durch. Fremde müssen gemäß den sozialen Normen selbst für die Anlage von Feldern im Busch beim Erdherrn um Erlaubnis fragen. Die Phuo siedelten sich auf dem Erdschreingebiet der Jāana immer nachträglich an und gelten somit in den Augen der Autochthonen als Fremde. Sowohl die Kategorie des Fremden als auch des Erstsiedlers ist aber umstritten und kontextabhängig, wie ich noch zeigen werde.

Das Verhältnis zwischen Autochthonen und Fremden ist aber nicht nur durch die rituelle Abhängigkeit Letzterer von Ersteren gekennzeichnet, sondern auch durch ein Verantwortungsgefühl der Gastgeber gegenüber ihren Gästen/Fremden („ela“). Dies wird auch an dem bereits genannten Ausdruck „sa nyu ko a wɔ“ „sie sind auf unserem Kopf“ deutlich, der nicht nur die Last, sondern auch die Verpflichtungen der Jāana-Gastgeber gegenüber ihren Gästen/Fremden versinnbildlicht. Den sozialen Normen gemäß dürfen die Jāana-Erstsiedler Fremden den Zugang zu Boden nicht verweigern. Das bedeutet, dass sie bei der Ankunft von neuen Siedlern in irgendeiner Form mit ihnen umgehen müssen, indem sie z.B. die rituelle Verantwortung für sie gegenüber der Erdgottheit übernehmen.

Wie ambivalent diese Beziehung zwischen Erstsiedlern und Nachkommen sein kann, macht eine andere Art von Stereotyp über die Phuo deutlich, in der die Angst vor dem Fremden zum Ausdruck kommt. Überregional sind die Phuo als Hexer bekannt, die sich z.B. in Vögel verwandeln, um dann weite Strecken zurückzulegen sollen. Früher waren die Phuo so gefürchtet, dass andere es vermieden, mit ihnen Hirsebiez zu trinken.

---

8 Selbst- und Fremdwahrnehmung divergieren erheblich, denn die Phuo legen die Jāane-Bezeichnung ihrer selbst positiv aus. Die Übersetzung von *Mamna* lautet hier „sie marschieren in Gruppen“ und wird als Umschreibung der Migrationsweise der Phuo interpretiert.

gefürchtet, dass andere es vermieden, mit ihnen Hirsebieer zu trinken. Bis heute haben manche Jāana noch Hemmungen, das Gehöft einer Phuo-Familie zu betreten.

Durch solche Fremdbilder wird zunächst deutlich, dass der Unterschied zwischen „Wir“ und den „Anderen“ von Seiten der Jāana dadurch betont wird, ob jemand zur Gruppe der rituellen Besitzer von Boden gehört oder nicht, was den Phuo als Fremden und Nachsiedlern abgesprochen wird. Gleichzeitig ist diese negative Zuschreibung auch durch ambivalente Gefühle wie Ehrfurcht und Angst gekennzeichnet, wenn den Fremden das Potenzial zugesprochen wird, anderen als Hexer Schaden zufügen zu können. Hätte ich mich jedoch in meiner Forschung auf die Sicht der Jāana beschränkt, hätte ich nur ein sehr einseitiges Bild der Realität der Beziehungen zwischen den Mitgliedern der beiden Gruppen erhalten. Wie sich die Phuo selbst sehen, wo es Unterschiede und Überschneidungen in ihrer Wahrnehmung und der der anderen gibt und welche Rolle ich im Prozess der Abgrenzung und Identitätsfindung spielte, verdeutlicht das Beispiel eines Interviews, das anders verlief als erwartet.

### „Alles Lügen!“ – ein Interview über den Initiationskult Dyoro

Das Interesse an meiner Arbeit auf Seiten der Phuo in Ouan wandelte sich im Verlauf meines Aufenthaltes. Wurde ich anfangs als Bewohnerin des anderen Dorfviertels und damit nur als Gast der Jāana wahrgenommen, änderte sich dies mit der Zeit und meine Arbeit wurde später von einigen Phuo-Bewohnern aktiv unterstützt. Diese Unterstützung ging soweit, dass für mich das anfangs erwähnte Gruppeninterview organisiert wurde. Die Idee für das Interview hatte der über 60-jährige Phuo Christoph B. Zingué aus Ouan, auf dessen Stellung ich später noch eingehen werde. Ende April 2001 besuchte ich gemeinsam mit ihm und einigen seiner Verwandten aus Ouan ihren in einem anderen Ort lebenden Klanältesten. Während des Interviews übernahm Christoph Zingué die Initiative. Er übersetzte für mich ins Französische und lenkte schließlich die Fragen in die von ihm gewünschte Richtung auf das eigentliche Thema, den Initiationskult Dyoro. Zu meiner großen Überraschung holte er eine Tabelle<sup>9</sup> über die Klanstruktur der Phuo heraus, die Zitate der französischen Ethnologin Madeleine Père enthielt. Diese Passagen wurden für den Klanältesten, der nicht so gut Französisch sprach, Wort für Wort ins Phuo übersetzt. Die zitierten Textpassagen von Père (1988: 656)

---

9 Die Tabelle hatte mein Projektkollege Dr. Richard Kuba, der zur Siedlungsgeschichte und sozialen Organisation der Phuo forscht, angefertigt und an einige Phuo-Informanten und -Intellektuelle, wie z.B. Christoph B. Zingué, verteilt.



handeln von der Geschichte und sozialen Organisation einiger Phuo-Verwandtschaftsgruppen sowie ihre Rolle im Initiationskult Dyoro. Die Anwesenden bezeichneten das Gehörte als Lügen, Diebstahl und Dummheiten. Kritisiert wurde sowohl, dass die Aufgaben der verschiedenen, am Dyoro beteiligten Phuo-Klane falsch dargestellt seien, als auch, dass die Rolle anderer ethnischer Gruppen, die am Dyoro teilnehmen, überbetont werde. Mir bzw. unserem Forschungsprojekt wurde nahe gelegt, die in den Augen der Phuo falschen Informationen wieder richtig zu stellen, „die Situation zu klären“, insbesondere in schriftlicher Form. Zu diesem Zweck sei das Interview für mich arrangiert worden, wie mir Christoph Zingué während des Gesprächs deutlich machte: „Wir wollten dieses Treffen abhalten, weil wir denken, dass ihr – falls ihr die Zeit habt – sicherlich an Madeleine Père einen Brief schreibt, um ihr mitzuteilen, dass sie zu einem Fehler verleitet wurde.“<sup>10</sup> Warum die Teilnehmer am Interview soviel Wert darauf legten, ihre Rolle im Dyoro richtig zu stellen, wird aus den Machtkämpfen um die Vorherrschaft innerhalb des Kultes zwischen verschiedenen Phuo-Verwandtschaftsgruppen sowie zwischen Phuo und Lobi deutlich.

## Intra- und interethnische Grenzziehungsprozesse im Initiationskult Dyoro

Der Initiationskult Dyoro ist multiethnisch und multilokal organisiert.<sup>11</sup> Es nehmen nicht nur Vertreter mehrerer ethnischer Gruppen (Lobi, Birifor, Phuo, Jāana und Dagara) als neu Initiierte daran teil, sondern er wird auch von Spezialisten mit unterschiedlichem ethnischen Hintergrund (Phuo, Lobi) geleitet. Der Initiationskult dient zur Reinigung, Friedensstiftung, Gemeinschaftsbildung sowie Erneuerung und hat daneben moralische und pädagogische Inhalte (Père 1988). Der Ursprung ist weitgehend unklar.<sup>12</sup> Die Initiation findet alle sieben Jahre in mehreren Etappen und Altersstufen statt. Die meist jüngeren Initiierten sind sowohl männlichen als auch weiblichen Geschlechts. Im Fall der Lobi und Phuo werden die „jorbi“ „Kinder des Dyoro“ aus der erwei-

---

10 Dieser Briefwechsel kam nie zustande, da Madeleine Père mittlerweile verstorben ist.

11 Die folgende Darstellung beruht auf eigenen Forschungsergebnissen sowie auf den wenigen Angaben über den Geheimkult in der Literatur (Kambou 1993, Labouret 1931, Linz 2001, Père 1988). Außer dem „Dyoro der Ebene“ in Nako, um den es hier geht, gibt es u.a. noch den „Dyoro der Berge“ mit dem Zentrum Batié-Nord.

12 Père (1988: 313) vermutet, der Kult sei vor 1870 aus den mandesprachigen Regionen in den Südwesten von Burkina Faso gekommen und ähnele in Teilen dem dort verbreiteten Initiationskult Komo.

terten Patrilineie eines bereits Initiierten angeworben, im Fall der Jāana ist hingegen die Mutterseite ausschlaggebend. Während des fast einjährigen Aufenthalts im Busch müssen die Initianden mehrere, teils physische Prüfungen bestehen und eine Geheimsprache erlernen. Sie „sterben“ im übertragenen Sinne, um dann, versehen mit einem neuen Namen, „wiedergeboren“ zu werden.

Die Teilnehmer an dem oben skizzierten Interview äußerten ganz konkrete Kritikpunkte an den bisherigen Darstellungen über den Dyoro. Die Kritik ist meines Erachtens Ausdruck für intra- und interethnische Machtkämpfe. Um die Rolle seiner Verwandtschaftsgruppe zu verdeutlichen, erzählte mir der Älteste vom Klan der „Harebe“ in dem Interview den Gründungsmythos des Dyoro von Nako, dem er als Chef auf Seiten der Phuo vorsteht. Darin werden Ursprung und Art der hierarchischen Beziehungen zwischen den an der Organisation beteiligten Phuo-Klanen („Harebe“, „Bara“ und „Nyira“) sowie dem Lobi-Klan „Da“ präzisiert.<sup>13</sup>

„Der Dyoro ist das Heiligtum unserer Ahnen und der „Da“. Auf ihrer Reise fanden sie eine Flöte („b o“) und einen Stock („gbāgala“) und begannen eine Diskussion darüber. Auf ihrem Weg überquerten sie mit den Objekten einen Fluss [Schwarzer Volta]. Die Lobi wagten es nicht, sie an sich zu nehmen. Unsere Ahnen nahmen das platte Eisen. Der Lobi-Ahn sagte zu seiner Frau, sie solle den Stock nehmen. Später nahmen sie auch die Flöte an sich. Darum haben wir eine Scherzbeziehung mit den „Da“ und opfern für die Lobi. Unsere Ahnen ließen sich in Nakar nieder und die Lobi blieben auf der anderen Seite des Flusses. Der Dyoro ist hingegen nicht für alle Phuo. Nach einigen Jahren überquerten die Lobi den Fluss, um unsere Vorfahren zu treffen. In der Regenzeit, wenn der Fluss viel Wasser führt, schiffen die „Nyira“ sie mit Pirogen über den Fluss. Deshalb haben wir eine Scherzbeziehung mit den „Nyira“. Der Chef der „Harebe“ übertrug ihnen einen Teil der Autorität im Dyoro. Sobald die Lobi wieder bei sich ankommen und die Opfer machen, geben sie dem Erdherrs ein Huhn, um die Erde um Verzeihung zu bitten. Da die „Bara“ die zuständigen Erdherren waren, sind sie in den Dyoro verwickelt und haben einen Teil der Verantwortung.“ (Lompo Kambou, Ioronioro, 29.4.2001)

In dieser mündlichen Überlieferung gelten zwar sowohl der Phuo-Klan der „Harebe“ als auch der Lobi-Klan der „Da“ als Gründer des Dyoro, jedoch wird ihre Beziehung als hierarchisch dargestellt. Die übergeordnete Position des Phuo-Klans gegenüber dem Lobi-Klan wird damit begründet, dass Ersterer vor Letzteren die heiligen Objekte an sich nahmen und seitdem die rituelle Verantwortung für sie haben. Von Anfang an verbindet die beiden Verwandt-

---

13 Die Jāana spielen in diesem Gründungsmythos keine Rolle. Zwar lassen sie sich teils initiieren, übernehmen aber keine Führungsaufgaben.

schaftsgruppen eine interethnische Scherzbeziehung, die bis heute praktiziert wird. Die Phuo vom „Harebe“-Klan bezeichnen sich als „Polizisten“ der Lobi und üben im Alltag auch außerhalb des Dyoro eine Art Kontrollfunktion über sie aus. Die Beziehungen zu den beiden anderen Phuo-Verwandtschaftsgruppen („Nyira“ und „Bara“) wird in dem Gründungsmythos ebenfalls hierarchisch dargestellt. Sehen die „Harebe“-Autoritäten zwar in ihnen ihre Scherzpartner („Nyira“) sowie ihre Schwestersöhne („Bara“), wird beiden jedoch nur eine untergeordnete Rolle im Dyoro zugebilligt. Die wahren Machthaber, so die eigene Überzeugung, sind die „Harebe“.

Die mir dargebotene Version zur Entstehung des Dyoro steht im Widerspruch zu bisherigen schriftlichen und oralen Quellen, laut denen die „Harebe“ im Dyoro nur begrenzten Einfluss hätten, allenfalls „Abgeordnete“ der anderen beteiligten Phuo-Klane (insbesondere der „Bara“) seien und zu den Jüngeren gehören würden. In der Eigendarstellung der „Bara“ wird die Beziehung zu den „Harebe“ genau umgekehrt gezeichnet, demnach seien Letztere ihre Schwestersöhne. Die kontroversen Versionen zur Aufgabenverteilung im Dyoro verdeutlichen, dass zwischen den Mitgliedern der beiden Phuo-Verwandtschaftsgruppen („Harebe“ und „Bara“) ein Machtkampf um die Vorherrschaft im Dyoro existiert. Jede Seite versucht, ihre Autorität mit dem Argument zu legitimieren, ein genealogisch älteres Anrecht zu haben und sich als Erste („firstcomer“) darzustellen.

Einer der Gründe, warum die einzelnen Akteure ein Interesse daran haben, als eigentliche Herren des Dyoro aufzutreten, ist finanzieller Art. In dem für mich organisierten Interview begründeten die Teilnehmer („Harebe“) das in ihren Augen verwerfliche Verhalten der anderen („Bara“) mit Eifersucht und Geldgier. Letztere würden ihre Stellung gegenüber Initiierten aus den Reihen der Lobi und Jāana missbrauchen und für die wichtigsten Anlässen Gebühren von ihnen verlangen. Auch Madeleine Père (1988:254) macht auf das ökonomische Potential, das im Dyoro steckt, aufmerksam. Die Teilnehmer am Dyoro würden nicht nur Gebühren (600 Kauris pro Junge und 800 Kauris pro Mädchen) für die eigentliche Initiation entrichten, sondern müssten zudem bis zu ihrem Tod Strafen in nicht unerheblicher Höhe für Übertretungen der Regeln des Dyoro zahlen. Bei Ehebruch z.B. sind teilweise neben den sonst üblichen Reparationszahlungen ein Rind, zwei Widder, 60 Hühner und 10.000 Kauris an die Verantwortlichen des Dyoro zu entrichten.

Doch die Verantwortlichen der „Harebe“ sehen sich nicht nur gezwungen, sich gegenüber Mitgliedern der eigenen ethnischen Gruppe zu behaupten, sondern auch gegenüber Angehörigen anderer ethnischer Gruppen, allen voran den Lobi. Die Frage ist, warum sich die Phuo-Akteure von den Lobi, mit denen sie nach eigenen Aussagen die Macht im Dyoro von Nako teilen, abgrenzen wollen. Ein Grund ist, dass Beobachter von Außen, wie z.B. Kolo-

nialregierung, Wissenschaft und Staat, das Bild verbreiten, der Dyoro werde nur von Lobi kontrolliert. Diese einseitige Sichtweise hängt u.a. mit den demographischen Größenunterschieden zusammen: Handelt es sich bei den Lobi um eine große Gruppe mit mehr als 160.000 Personen in Burkina Faso und der Elfenbeinküste, zählen die Phuo gerade mal 10.000 Mitglieder und als solch kleine Gruppe besteht die Gefahr, von offizieller Seite übersehen zu werden. Die meisten Besucher und Forscher im Südwesten von Burkina Faso beschäftigten sich hauptsächlich mit dem von Lobi dominierten Dyoro von Batié-Nord.<sup>14</sup> Gebildeten Phuo wie dem Initiator des für mich organisierten Interviews Christoph Zingué sind nach eigener Auskunft solche Bücher bekannt, d.h. ihnen ist auch bewusst, dass die Phuo darin keine Erwähnung finden.

Gegenüber dem modernen Staat treten ebenfalls nur Lobi als Akteure im Dyoro auf. Der Missmut der Phuo darüber zeigte sich während des Interviews, als der Phuo-Chef des Dyoro die Kopie eines Briefes des Ministeriums für innere Sicherheit aus dem Jahre 1980 hervorholte.<sup>15</sup> Der Brief enthält die amtliche Genehmigung zur Durchführung des Dyoro, solange die Freiheit, die Sicherheit und der Besitz der Initiierten unangetastet bleiben. Adressiert ist er aber nur an den Lobi-„chef coutumier“ in Nako. Von dessen Phuo-Partnern ist indes in dem offiziellen Schreiben nicht die Rede. Ihre Autorität im Dyoro sehen die am Interview beteiligten Phuo inoffiziell zwar damit anerkannt, dass sie sich mit ihren Lobi-Partnern zur Hälfte die jährlich anfallende Gewerbesteuer über 60.000 F CFA (ca. 90 €) teilen, aber die offizielle Bestätigung ihrer führenden Stellung im Dyoro bleibt aus.

Aufgrund der in ihren Augen falschen Erklärungen über die intra- und interethnischen Machtverhältnisse im Dyoro sahen die Phuo-Akteure sich zum Handeln gezwungen. Dieser Drang zum Handeln muss auch vor dem Hintergrund lokaler und nationaler Ereignisse gesehen werden. Auf lokaler Ebene hatte es in Ouan in den letzten Jahren teils gewalttätige Konflikte zwischen Jāana- und Phuo-Bewohnern gegeben. Ihre Vorherrschaft im Dyoro schriftlich fixiert zu wissen, bedeutet für die Phuo nicht nur, sich als Herren des Dyoro über die Jāana-Initiierten zu legitimieren, sondern auch ihre Position in dörflichen Machtkämpfen zu festigen. Auf nationaler Ebene bewirkten die Landreformen von 1991 und 1996, dass Ansprüche auf Nutzungsrecht von Boden in öffentlicher, d.h. schriftlicher Form erhoben werden mussten. Somit legten die Phuo-Gesprächspartner insbesondere auf die schriftliche Fixierung ihrer Version der hierarchischen Verhältnisse im Dyoro wert, da sie sich davon eine bessere Verhandlungsposition in jetzigen oder zukünftigen

---

14 Siehe Kambou (1993), Labouret (1931).

15 Brief N° 001413/IS/DGI vom 10. 01. 1980.

Machtkämpfen versprochen. Eine der Strategien bestand darin, ein Interview mit der anwesenden Ethnologin zu organisieren in der Hoffnung, jene würde ihre Version in schriftlicher Form darlegen – mit gewissem Erfolg, wie dieser Artikel beweist.

## Das Selbstbild der Phuo – Aushandlungsprozesse im Bodenrecht

In dem Interview wurden noch andere Aspekte angesprochen, die Aufschluss über die Selbstwahrnehmung der Phuo und ihr Handeln im interethnischen Kontext geben.<sup>16</sup> Für den Alltag ist die Beziehung zu ihren Jāana-Nachbarn im Bodenrecht bedeutend, auf die ich nun näher eingehe. Die Phuo werden von den Jāana-Dorfbewohnern in Ouan als Fremde wahrgenommen, die sich mutwillig auf deren Erdschreingebiet niederließen. Die Frage ist, inwieweit das Selbstbild der Phuo mit dieser Außensicht übereinstimmt und ob bzw. wie es sich über die Jahre gewandelt hat.

Phuo-Sprecher haben sich in den meisten Fällen auf dem Boden anderer ethnischer Gruppen niedergelassen. Als spätere Siedler können sie – so die Norm – nie die vollständige Autorität über die Erdgottheit und den Boden erhalten, sondern sind sowohl für die rituellen Aspekte (Fruchtbarkeit, Regen, Gesundheit) als auch die praktischen Aspekte beim Zugang zu Feldern von den Erstkommern abhängig. In Ouan erhielten die Phuo-Neusiedler in den 1930er Jahren vom Jāana-Erdherrn einen eigenen Erdschrein für ihr Viertel. Die jährlich anfallenden Opfer für die Fruchtbarkeit des Bodens und dessen Bewohner kann nach den Regeln der Jāana nur in Anwesenheit des übergeordneten Erdherrn durchgeführt werden. Regelmäßig rief somit die erste Phuo-Generation in Ouan den dortigen Jāana-Erdherrn herbei und entrichtete die anfallenden Abgaben wie Teile der Opfertiere und Hirsebier an die Verantwortlichen im anderen Viertel. Zu Beginn des Zusammenlebens versuchten die neuen Phuo-Nachbarn offensichtlich, sich mit ihren Jāana-Gastgebern zu arrangieren und umgekehrt. Mit der Lineage des Erdherrn schloss z.B. eine Untergruppe der Phuo symbolisch eine Allianz. Einige Phuo-Männer heirateten Jāana-Frauen.<sup>17</sup>

Die heutige junge Generation der Phuo, die Kinder und Kindeskin der ersten Zuzügler aus den 1930er Jahren, haben hingegen eine andere Einstellung gegenüber ihren Jāana-Nachbarn. In ihrem Selbstverständnis definieren

---

16 Zu Identität und Inklusionsstrategien der Phuo in vorkolonialer Zeit siehe Kuba (2003).

17 Der umgekehrte Fall, ein Jāanu-Mann heiratet eine Phuo-Frau, ist aufgrund der unterschiedlichen Praxis beim Brautpreis – die Jāana kennen keinen Brautpreis, die Phuo hingegen schon – eher selten.

sie sich nicht mehr als Fremde oder Gäste der Jāana. Sie seien in Ouan geboren und deshalb, ebenso wie andere, gleichberechtigte Bewohner des Dorfes. Das gewandelte Selbstverständnis kommt auch im Handeln in der interethnischen Interaktion wie z. B. den Erdschreinopfern zum Tragen. Seit einigen Jahren weigern sich die Phuo in Ouan, den Jāana-Erdherrn aus demselben Ort zu ihren jährlichen Opfern herbeizurufen. Ihm wird korruptes Verhalten vorgeworfen. Statt aber nun das rituelle Arrangement mit den Jāana-Nachbarn völlig aufzukündigen, wählen die Phuo eine andere Strategie: Sie wenden sich an den übergeordneten Jāana-Erdherrn im 12 km entfernten Ort Dolo. Vom Erdschrein der Jāana in Dolo sind auch die Jāana-Bewohner von Ouan abhängig, da Ouan laut oralen Traditionen auf dem Erdschreingebiet von Dolo gegründet wurde. Die ersten Siedler in Ouan erhielten den Erdschrein von dort, so dass Ouan bis heute in der rituellen Hierarchie unter Dolo steht. Indem nun die Phuo in Ouan sich direkt an Dolo wenden, umgehen sie ihre Jāana-Nachbarn in Ouan und setzen sich mit ihnen auf dieselbe Stufe. Einerseits halten sich die Phuo zwar noch an die Spielregeln der Jāana-Erstsiedler, andererseits reizen sie ihre Handlungsmöglichkeiten aber innerhalb dieser Regeln bis aufs Äußerste aus. Von Vorteil ist dabei für sie, dass interne Spannungen zwischen den Erdherren-Lineages in Ouan und Dolo existieren. Diese Situation nutzen die Phuo zu ihren Gunsten und spielen die zerstrittenen Jāana gegeneinander aus.

Wie wichtig der Erstsiedlerstatus auch für die Phuo ist, die in den Augen der anderen immer die Nachkommen waren, wurde in dem für mich organisierten Interview deutlich. Neben dem Thema Dyoro war das Anliegen der anwesenden Phuo, ihre ursprüngliche Rechte am Boden geltend zu machen. In bestimmten Gebieten wie z.B. dem Lobi-Ort Loukoura nahe Ioronio sind die Phuo nach eigener Darstellung vormals eigentlich Erstsiedler und Besitzer des Bodens gewesen. Nachrückende Migranten hätten später den Boden der Phuo in Beschlag genommen. Als sich die Phuo zurückzogen, u.a. um sich in für den Dyoro strategisch wichtigen Orten anzusiedeln, überließen sie das Erdschreingebiet Loukoura mit dem dazugehörigen Schrein Mouvielo gegen ein Rind den neuen Siedlern, den Lobi. Obwohl damit in der Praxis ihr Anspruch am Boden verwirkt ist, bestehen die Phuo auf ihre Anciennität, d.h. auf eine Position in der lokalen sozialen Ordnung, die sich durch die Reihenfolge der Ankunft an einem Ort definiert.

## „Wir können sie nicht zwingen!“ Autorität und Anciennität in Kulten

Das Prinzip der Anciennität ist nicht nur auf Lokalität und Territorialität begrenzt, sondern kann meines Erachtens auch auf regionale religiöse Netzwerke erweitert werden. Außer im Erdschreinkult besteht auch in anderen Bünden eine hierarchische Beziehung zwischen denjenigen, die ein Geistwesen oder ein magisches Objekt zuerst entdeckten, und denjenigen, die nachträglich hinzukamen. Damit verbunden sind z. B. rituelle und finanzielle Verpflichtungen Letzterer gegenüber Ersteren. Der Status zwischen den Besitzern desselben Kults ist aber häufig umstritten.

In welchen Situationen können nun diese angezweifelte Besitz- und Machtverhältnisse wieder hergestellt werden? Eine Möglichkeit besteht im Rahmen der kultischen Handlungen selbst, wie das Beispiel des Dyoro am eindrucklichsten zeigt. Nicht alle Jāana, sondern nur Mitglieder bestimmter Lineages – vornehmlich solche, die ihren Ursprung auf Lobi zurückführen – sind in den multiethnischen Initiationskult initiiert. Trotzdem fürchten auf Seiten der Jāana sowohl Initiierte als auch Nicht-Initiierte, Alte und Junge, Frauen und Männer den Geheimbund. Früher hätten sich die Jāana-Bewohner von Ouan nach eigenen Aussagen ängstlich in ihre Häuser zurückgezogen, wenn nächtliche Dyoro-Aktivitäten wie z.B. das Einsammeln von Vieh in ihrem Dorfviertel stattfanden. Noch heute haben die meisten Jāana, wenn sie nicht wie einige Wenige zum Christentum konvertiert sind, große Angst, nur das Wort Dyoro in den Mund zu nehmen, geschweige denn ausführlicher über das Thema zu sprechen. Ein gesamtes Interview mit einer Gruppe von Personen darüber zu führen, wäre mit Jāana undenkbar, wohingegen die Phuo vom „Harebe“-Klan problemlos mit mir darüber reden konnten, was sie als Zeichen ihrer Autorität im Dyoro interpretierten. Ihren Einfluss auf die Jāana machen sie auch beim Tod eines Initiierten geltend. Obwohl in Ouan keinerlei Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedern beider Gruppen bei Beerdigungen stattfindet, steht das gesamte Erbe eines Initiierten – selbst wenn er aus einer anderen ethnischen Gruppe stammt – den Phuo-Besitzern des Dyoro zu.

Im Laufe der Jahre des Zusammenlebens in Ouan kam es aber, so beklagen die Phuo, zu einem Verlust ihres Einflusses und der Kontrolle, den sie mittels des Dyoro auf ihre Jāana-Nachbarn ausübten. Initiierte nehmen nicht mehr an den anfallenden Opfern für den Dyoro teil und Abgaben werden den Phuo vorenthalten. Direkte Zwangsmittel einer Exekutive stehen den Phuo selbst nicht zur Verfügung. „Wir können sie nicht zwingen!“ erklärte mir ein Phuo-Mitglied des Dyoro zur Situation in Ouan. Ein mögliches Druckmittel

bestünde darin, die Lobi-Partner aus Nako nach Ouan kommen zu lassen, um die Abtrünnigen zurechtzuweisen.

Meist stehen aber Erstbesitzer eines Kultes ebenso wie Erstsiedler eines Erdschreingebiets der späteren Aneignung ihrer Schreine und ihres Wissens durch andere im ersten Moment machtlos gegenüber. Die soziale Ordnung in einem Dorf oder einem Kult kann nur „a posteriori“ wieder hergestellt werden. Erst im Moment von nicht-alltäglichen Ereignissen für Mensch (z.B. Alptraum, Krankheit, Unfall, Tod) oder Natur (z.B. Trockenheit, Schädlingsbefall, Feuer) wird nach Verstößen gegenüber den bisherigen Regeln des Dorfes, der Verwandtschaftsgruppe oder der Kultgemeinschaft gesucht. Nachdem Wahrsager die Fehlritte aufgedeckt haben, setzen sie Art und Umfang von Sanktionen und Wiedergutmachungsleistungen fest. In diesen Aushandlungsprozessen wird Autorität und soziale Ordnung jedes Mal wieder neu definiert.

Wer wann warum in welchem Kontext sein Recht des „Ersten“ verteidigt oder an andere verliert, wird „a posteriori“ immer wieder aufs Neue mit teils kontroversen Ergebnissen untereinander ausgehandelt. Eine neue Strategie auf Seiten der Phuo besteht darin, für mich ein Interview zu organisieren mit dem Ziel, die Legitimität ihrer Autorität im Dyoro schriftlich zu fixieren. Betrachtet man einzelne Akteure des Interviews genauer, werden noch weitere Strategien erkennbar, mit denen Phuo ihre eigenen Interessen gegenüber Mitgliedern anderer ethnischer Gruppen durchsetzen.

## Ein Kulturverein als moderne kulturelle und politische Ressource

Initiator des Interviews war Christoph Zingué. Im Dorf aufgewachsen lebt er seit seiner Schulzeit die meiste Zeit in der Stadt, wo er bis zu seiner Pensionierung Staatsbediensteter im Finanzwesen war. Zingué, von jüngeren Verwandten im Dorf respektvoll „unser alter (weiser) Mann“ genannt, engagiert sich seit über 40 Jahren aktiv für die Interessen seines Klans, den „Harebe“, sowie den Phuo allgemein. Mit einigen anderen Migranten in den Städten gründete er 1978 den Verein „Entraide fraternelle du Pwo“ (E.F.P.), in dem er zunächst Generalsekretär sowie von 1993 bis 2000 Präsident war. Auf der ersten Sitzung wurden unter anderem folgende Ziele formuliert:

- „die Selbstverwirklichung der Ethnie Phuo,
- die erneute Eroberung eines Platzes für die Phuo im Reigen der anderen Ethnien der Region,
- ethnographische und soziologische Studien (das Aufblühen einer Phuo-Persönlichkeit),
- die Aufwertung gewisser Strukturen wie: Todesfälle, Brautpreis, Heirat und das Tragen von Klannamen statt Preisnamen.“ (Protokoll, Bonzan, 13. 8. 1978)



Nach den Gründen für die Bildung dieses Kulturvereins gefragt, verwies Christoph Zingué auf die zerstreute Siedlungsstruktur der Phuo sowie ihren Minderheitenstatus. Das Siedlungsgebiet der Phuie-Sprecher sei nicht zusammenhängend. Darüber hinaus gebe es – bis auf eine Ausnahme (Poni) – kein einziges Dorf mit einer reinen Phuo-Bevölkerung. In den multiethnischen Orten bilden die Phuo zudem in den meisten Fällen die Minderheit. Oftmals siedelten sie sich auch auf dem Boden anderer ethnischer Gruppen wie den Dagara, Jāana, Lobi oder Birifor an. Die Entwicklung eines „typischen“ Phuo-Dorfes sei nach den Worten von Christoph Zingué deshalb schwierig. Angesichts der Befürchtung, die Phuo könnten aufgrund der geringen Größe und der verstreuten Siedlungsweise ihre Identität verlieren, stellte sich für den engagierten Phuo die Frage, wie „sich die verstreut lebenden Phuo zusammentun und wieder gegenseitig kennen lernen könnten“.

Dazu sollen die im Zweijahresrhythmus abgehaltenen Treffen aller Mitglieder des Vereins beitragen. In der Sankara-Ära (1983-1987) fand kein Treffen statt, erst 1991 wurden die Zusammenkünfte wieder aufgenommen. Mit der IV. Republik unter dem Präsidenten Blaise Compaoré änderte sich die Gesetzeslage für Vereinigungen („associations“) dahingehend, dass nicht mehr uniethnische, sondern nur noch ethnisch, religiös und geschlechtlich gemischte Verbände offiziell vom Staat anerkannt werden.<sup>18</sup> Aus diesem Grund öffnete sich der Verein anderen ethnischen Gruppen. Ausdruck fand dies auch in einem neuen Namen: „Association Peh Douan-Hein pour le développement“ (A.P.D.) mit der Bedeutung „Verein zur Entwicklung, um sich gegenseitig zu helfen und zusammen zu kommen“. In der überarbeiteten Satzung aus dem Jahre 2000 wird die soziale, kulturelle und ökonomische Entwicklung von Phuo-Dörfern angestrebt, wobei ausdrücklich alle dort ansässigen Personen eingeschlossen sind. Seitdem sind eine Dagara-Frau sowie ein Fulani Mitglied des Vereinsvorstands. Ansonsten ist die Mehrheit der Mitglieder Phuo.

Während der Treffen beschäftigen sich die versammelten Phuo – viele reisen aus den Städten an – außer mit den oben genannten Themen auch mit dem „Verfall von Sitten und Moral“ der ländlichen Phuo-Bevölkerung. Darunter zählen Alkoholismus, AIDS, aber auch die Abkehr von kulturellen Praktiken wie Tänzern oder die Vernachlässigung der eigenen Sprache. Weitere Themen sind Migration, Landflucht sowie Konflikte zwischen Phuo selbst. Um diesen Problemen zu begegnen, beschwören viele Redner die Einheit und den Zusammenhalt aller Phuo, und die Wichtigkeit, den Phuo ihre kulturelle Identität zurückzugeben. Entgegen ihrer Satzung geht es in der Vereinigung also doch in erster Linie um die Ziele und Interessen der Phuo.

---

18 Laut Gesetz 10/92 ADT vom 10. 12. 1992.

Dass nicht nur kulturelle, sondern ebenso politische Ziele verfolgt werden, zeigt die Reaktion auf die staatliche Dezentralisierungspolitik im Jahre 1996, die veranlasste, aus 30 Provinzen 45 zu machen. Von diesen Neugründungen waren einige Phuo-Dörfer betroffen, die nun nicht mehr zur Provinz Ioba, sondern zur Provinz Tuy zählen, womit die Phuo weiträumig auf insgesamt vier Provinzen (Tuy, Ioba, Bougouriba und Poni) verteilt sind. In einem der Beschwerdebriefe an das zuständige Ministerium führt Christoph Zingué im Namen des Vereins sowohl historische als auch kulturelle Argumente gegen diese administrative Neuregelung an.<sup>19</sup> Einerseits fürchten die Phuo den Hass und die Hegemonie der dortigen Mehrheitsethnie, den Bwaba, andererseits sei eine kulturelle Homogenität für sie nur in den Provinzen Ioba und Bougouriba gegeben. Christoph Zingué beruft sich in dem Brief auf die Verfassung, die selbst Minoritäten das Recht auf freie Meinungsäußerung garantiert. Nachdem die administrativen Grenzen unverändert blieben, organisierte sich der Verein um. Seitdem sind die Regionalbüros nicht mehr nach Provinzen sondern nach Zonen (Est, Centre und Ouest) eingeteilt. Auf lange Sicht ist die räumliche Dispersion der Phuo für ihre politische Repräsentation auf lokaler sowie staatlicher Ebene ein Nachteil. Eigene Kandidaten – sei es für das Bürgermeisteramt oder als Abgeordneter – werden sich kaum gegenüber Konkurrenten bevölkerungsstärkerer Gruppen in einer der vier Provinzen durchsetzen können.

Die zentrale Rolle von Christoph Zingué sowie anderer Protagonisten des Vereins in den Städten legt die Frage nahe, ob es sich bei der vom Kulturverein propagierten ethnischen Identität um ein rein städtisches Phänomen handelt. Ist der Verein nur ein Mittel der Migranten, eine gewisse Kontrolle in ihrer Heimatregion auszuüben? Die Städter versuchten von Anfang an, ihre Ideen und Aktionen in das ländliche Milieu hineinzutragen, so wurde z.B. die Gründung von zahlreichen „comités villageois“ gefördert. Ihr Erfolg ist aber sicherlich je nach Dorf und Personenkreis unterschiedlich.

Die Phuo in Ouan sind ein Beispiel für ein gestärktes überregionales ethnisches Bewusstsein. Dazu tragen die bereits genannten lokalen Bedingungen, wie z.B. ihre dominierende Rolle im Dyoro bzw. ihre Unabhängigkeitsbestrebungen vom Erdschrein ihrer direkten Jāana-Nachbarn, bei. Ebenso entscheidend ist die Person von Christoph Zingué, über den ein reger Austausch zwischen Stadt und Land stattfindet. Die Situation spitzte sich 1999 und 2000 zu, als binnen eines Jahres fast alle wichtigen Funktionsträger des „Harebe“-Klans in Ouan verstarben, denn zu dem Bewusstsein, sich einer um ein 5-fach so großen Jāana-Mehrheit gegenüber zu sehen, tritt nun noch das Gefühl, der älteren männlichen Generation beraubt zu sein. Die restlichen Phuo-

---

19 Brief vom 14.8.1999, Bobo-Dioulasso.

Familienangehörigen in Ouan befürchten deshalb, von Mitgliedern anderer ethnischer Gruppen übervorteilt zu werden.

Die Reaktion der jüngeren und mittleren Generation in Ouan ist aber nicht Lethargie oder Passivität. Im Gegenteil kam es zu einer Rückbesinnung auf die eigenen Traditionen und einer Stärkung der ethnischen Identität, weil Wahrsager unter anderem als Ursache der Todesfälle ermittelten, dass die Familienmitglieder in der Vergangenheit nicht mehr kooperiert hätten. Die 20- bis 30-jährigen Phuo übernehmen seitdem frühzeitig Verantwortung in rituellen Bereichen wie dem Dyoro. Selbst die Stereotype, die über sie kursieren, nutzen die Phuo aus Ouan: So fühlen sie sich aufgrund der Bezeichnung als Hexer nicht gebrandmarkt, sondern spielen mit diesem Label, um anderen Angst einzujagen. Mit Stolz werden nicht nur die familiäre Solidarität und gegenseitige Hilfe zwischen den in Ouan lebenden Phuo betont, sondern ebenso das überregionale Zusammengehörigkeitsgefühl aller Phuo. Somit scheint die Arbeit des Kulturvereins zumindest momentan in Ouan von Erfolg gekrönt zu sein.

## Vorteile und Grenzen eines multiethnischen Ansatzes

In meiner Forschung im Südwesten von Burkina Faso war ich mit einer ethnisch und sprachlich äußerst heterogenen Bevölkerung konfrontiert. Die Untersuchung der interethnischen Beziehungen erfordert einen multiethnischen Ansatz. In diesem Artikel habe ich gezeigt, welche methodischen und empirischen Implikationen ein multiethnischer Ansatz mit sich bringt. Für die Forschungspraxis bedeutete es, dass z.B. mit der Wahl der Lokalität oder Kommunikationsform ein latenter „ethnic bias“ vorgegeben war. Einer Herangehensweise, die nicht nur die Perspektive einer ethnischen Gruppe berücksichtigen will, sind also tendenziell methodische Grenzen gesetzt.

Den Erkenntnisgewinn eines multiethnischen Ansatzes versuchte ich anhand von empirischen Ergebnissen aus meiner Forschung aufzuzeigen. Ausgangspunkt der Darstellung ist die Fremdwahrnehmung der Phuo durch andere. In der Sicht der Jāana, die sich selbst als Erstsiedler und damit rechtmäßige Besitzer des Bodens darstellen, waren, sind und bleiben ihre Nachbarn, die Phuo, Fremde. Begründet wird das mit ihrer späteren Ankunft und damit verbunden ihrem Mangel an eigenem Boden. Mein Anliegen ist zu zeigen, dass man nicht auf der Ebene der Fremdzuschreibung stehen bleiben sollte. Um mehr über die komplexe Beziehung zwischen Jāana und Phuo zu erfahren, ist es unerlässlich, auch das Selbstbild der Phuo zu berücksichtigen. Es zeigt sich, dass sich die Phuo im Untersuchungsort Ouan nicht als Fremde sehen, sondern stattdessen auf ihre gleichberechtigte Stellung pochen mit

dem Hinweis, in Ouan geboren zu sein. Aufschlussreich ist, diese konträren Versionen und Diskurse mit der Handlungsebene in Beziehung zu setzen. Anhand von drei Beispielen – dem Initiationskult Dyoro, den rituellen Arrangements im Bodenrecht und einem Kulturverein – werden die Strategien deutlich, mit denen die Phuo sich ihre eigene Identität bewusst machen und von anderen abgrenzen.

Im Bodenrecht halten sich die Phuo-Bewohner in Ouan zwar an die Spielregeln der Jāana-Erstsiedler, reizen aber innerhalb dieser Regeln ihre Handlungsmöglichkeiten bis aufs Äußerste aus. Das Beispiel um den Initiationskult Dyoro zeigt, mit welchen neuen Mitteln sich Mitglieder einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe der Phuo von anderen sozialen und ethnischen Gruppen abgrenzen. Zunächst wird deutlich, wie verschieden, ja konträr die emischen Perspektiven und Versionen sind, je nachdem, wessen Blickwinkel eingenommen wird. Ist der Geheimbund für die meisten Jāana ein Tabuthema, egal ob sie im Dyoro initiiert sind oder nicht, trifft für die Phuo das Gegenteil zu und ein Interview darüber wurde für mich organisiert. Diese Diskrepanz auf Seiten der beiden ethnischen Gruppen verweist bereits auf die unterschiedliche (Ein)stellungen im und zum Dyoro. Ziel der Phuo-Gesprächspartner war, die bisherigen oralen und schriftlichen Darstellungen über den Initiationskult Dyoro, vorgenommen durch Kolonialbeamte, staatliche Institutionen, aber auch Ethnologen, richtig zu stellen, da es sich in ihren Augen um „Lügen“ handelt.

Eine neue Strategie auf Seiten der Phuo bestand nun in dem Versuch, mich, die anwesende Ethnologin, für die eigenen Interessen einzuspannen. Bisher waren intra- und interethnische Machtverhältnisse nie von vornherein durch klar definierte soziale Statuszuschreibungen festgelegt, sondern wurden immer wieder aufs Neue ausgehandelt. Eine neue Qualität dieser Aushandlungs- und Grenzziehungsprozesse stellt die Verschriftlichung angeblich historisch und sozial feststehender Zustände dar. Dafür werden Staat, Ethnologin oder Kulturverein gleichermaßen genutzt.

## Bibliografie

- Barth, F. (ed.) 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen and Unwin.
- Bazin, J. 1985: A chacun son Bambara. In: Amselle, J.-L. / M'Bokolo, E. (eds.): *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Editions la Découverte, 87-127.
- Cohen, R./Middleton, J. 1970: Introduction. In: Cohen, R./Middleton, J. (eds.): *From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Processes*. Scranton: Chandler, 1-34.
- Dozon, J.-P. 1985: Les Bété: une création coloniale. In: Amselle, J.-L./M'Bokolo, E. (eds.): *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Editions la Découverte, 49-85.
- Hagberg, S. 1998: *Between Peace and Justice. Dispute Settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe Agro-Pastoralists in Burkina Faso*. Stockholm: Erlanders Gotab.
- Harries, P. 1988: The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East Africa. *African Affairs* 236, 87: 25-52.
- Kambou, T. J.-A. 1993: Histoire d'un rite de passage: le jòrò lobi. In: Fiéloux, M./Lombard, J./Kambou-Ferrand, J.-M. (eds.): *Images d'Afrique et sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara (Burkina Faso, Côte-d'Ivoire et Ghana)*. Paris: Karthala, 361-67.
- Kopytoff, I. 1987: Introduction: The Internal African Frontier. The Making of African Political Culture. In: Kopytoff, I. (ed.): *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press, 3-84.
- Kuba, R. 2003: Comment devenir Phuo? Stratégies d'inclusion au sud-ouest du Burkina Faso. In: Kuba, R./Lentz, C./Somda, C. N. (eds.): *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*. Paris: Karthala, 135-60.
- Labouret, H. 1931: *Les tribus du rameau lobi*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Lentz, C. 1995: „Tribalismus“ und Ethnizität in Afrika – ein Forschungsüberblick. *Leviathan* 23: 115-45.
- Linz, V. 2001: La dynamique histoire et politique des réseaux religieux au sud-ouest du Burkina Faso. In: *Proceedings of the International Symposium 1999*. (Berichte des Sonderforschungsbereichs 268, Band 14), Niedernhausen: Elektra, 455-65.
- Oberhofer, M. 2001: Un village dyan au sud-ouest du Burkina Faso: relations interethniques en mutation. In: Kuba, R./Lentz, C./Werthmann, K. (eds.): *Les Dagara et leurs voisins: Histoire de peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*. (Berichte des Sonderforschungsbereichs 268, Band 15), Niedernhausen: Elektra, 141-58.

- Orywal, E./Hackstein, K. 1993: Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In Schweizer, T./Schweizer, M./Kokot, W. (eds.): *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer, 593-609.
- Père, M. 1988: *Les Lobi. Traditions et changements*. Laval: Siloë.
- Schlee, G. 2002<sup>2</sup>: Mobile Forschung bei mehreren Ethnien. Kamelnomaden Nordkenias. In: Fischer, H. (ed.): *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*. Berlin: Dietrich Reimer, 133-51.

### **Abstract**

This paper focuses on the specific research situation in the ethnically and linguistically highly heterogeneous southwest of Burkina Faso. It points out the methodical and empirical implications and limits of multiethnic research. Field work in a multiethnic village is marked by a latent ethnic bias arising for example from the choice of residence and language made by the ethnographer. The author argues that an approach that takes into consideration the perspective of the different ethnic groups can counterbalance those problems. Furthermore, the adoption of a multiethnic approach has advantages in dealing with questions of collective identity.

The comparison of self and foreign perceptions of the Phuo – one of the ethnic groups in the southwest of Burkina Faso – reveals the complementary and contrary views about identity and coexistence. Three examples – ritual aspects of land rights, the Dyoro initiation cult and the association as a modern cultural and political resource – show the strategies of selected Phuo for reinforcing their collective identity and boundaries. A new quality in this process of negotiation and boundary drawing is the fixing of formally variable historical events and social conditions in written form, in which the ethnographer becomes equally engaged.

### **Keywords**

*Burkina Faso, interethnic relations, identity, ethnicity, research methods, multiethnic approach, land rights, rural societies*

## **Résumé**

L'article se penche sur l'état des recherches menées dans le sud-ouest du Burkina-Faso, région extrêmement hétérogène d'un point de vue ethnique et linguistique (Jaana, Phuo et Lobi). L'article montre les implications méthodiques et empiriques et les limites d'une recherche à caractère multiethnique. En effet, la recherche sur un terrain multiethnique est caractérisée par une préférence ethnique latente („ethnic bias“) qui découle par exemple du choix de l'ethnographe de son lieu de résidence et de la langue utilisée. Une approche qui ne souhaiterait pas prendre en compte la perspective d'un seul groupe ethnique se trouve donc confrontée à des limites méthodologiques. Je tente ici de montrer, à l'aide des résultats empiriques de mes recherches, l'apport positif d'une approche multiethnique.

A travers la comparaison des perceptions de soi et d'étrangers du groupe ethnique Phuo, il apparaît clairement combien les points de vue sur la vie commune sont différents et complémentaires, mais aussi contraires, suivant l'angle de perception adopté. A l'aide de trois exemples (les aspects rituels du droit foncier, le culte d'initiation Dyoro et une association culturelle), les stratégies mises en œuvre par les Phuo pour affirmer leur identité collective et se différencier des autres apparaissent clairement. La fixation par l'écrit des conditions actuelles supposées sociales et historiques constitue un saut qualitatif dans les processus de différenciation et de négociation que l'Etat, l'ethnologue ou l'association culturelle utilisent pareillement.

## **Mots clés**

*Burkina Faso, population rurale, culture traditionnelle, identité, ethnicité, relations interethniques*

---

**Michaela Oberhofer** ist Ethnologin und Doktorandin an der Universität Mainz. Von 1998 bis 2003 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB 268 der Universität Frankfurt. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Westafrika (Burkina Faso), Identität, Ethnizität, bäuerliche Gesellschaften und Bodenrecht.